

Holon, 5(2):355-389, 2015., Zagreb**Pregledni znanstveni rad (4)****UDK****Primljeno: 2. 12. 2015.****159.964.2:008:130.2****Prihvaćeno: 21. 12. 2015.****Maroje Višić***

MARCUSEOVA TEORIJA OSLOBOĐENJA I VIZIJA MOGUĆNOSTI NEREPRESIVNE CIVILIZACIJE PREMA TEORIJSKIM POSTAVKAMA SIGMUNDA FREUDA

Sažetak

U radu se prikazuje Marcuseova recepcija Freudove psihoanalize. U tekstu se prvo osvrće na kritiku nekih ključnih mjesta istaknutijih Marcuseovih kritičara pokušavajući pokazati opravdanost kritike ili njezine možebitne nejasnosti. Važnost Marcuseovog tematiziranja Freuda jest u tome što je Freudovu teoriju oplemenio dimenzijom povijesnosti. Naime, Freud je potrebu za potiskivanjem shvatio kao univerzalno načelo razvoja civilizacije. Marcuse, s druge pak strane, smatra da potiskivanje pripada povijesnoj epohi kada je još uvijek vladala oskudica materijalnih dobara u vanjskom svijetu. Preko pojmova »načelo izvedbe« i »višak potiskivanja« naznačuje se mogućnost nerepresivne civilizacije u kojoj rad postaje slobodna igra ljudskih aktivnosti.

Ključne riječi: *Marcuse, Freud, psihoanaliza, civilizacija, potiskivanje, višak potiskivanja*

1. Uvod¹

U radu se nastoji pokazati Marcuseova recepcija Freudove psihoanalitičke teorije. Marcuse, kao što će biti pokazano, nije usmjeren na ortodoksnu interpretaciju Freuda, već prije pokušava proširiti određene Freudove koncepte i tako zadobiti obzor za pokazivanje mogućnosti nerepresivnog društva. Ono što bi trebalo naglasiti, a što je moguće uočiti, a što kritika najčešće zaboravlja (na taj zaborav kritike upućuje i Kellner (1984)) jest da se, u svjetlu

* Doljani 8, HR-10 000 Zagreb, maroje_asi@yahoo.com

¹ Zahvaljujem anonimnim recenzenticama/recenzentima na pozitivnim, konstruktivnim i poticajnim recenzijama. Također, zahvaljujem glavnom uredniku *Holona* dr. sc. Vanji Boršu na dobronamjernim sugestijama. U radu se nastojalo uvažiti sve sugestije recenzentica/recenzenata i glavnog urednika.

promijenjenih povijesnih mogućnosti, radi o Marcuseovoj drugoj i možda najpreciznijoj teoriji oslobođenja.²

No prije samog razmatranja zadane teme, potrebno je osvrnuti se i pokušati odgovoriti na neka od mogućih zabluda kritike, koje su donekle uvjetovane nepoznavanjem Marcuseovog opusa u cjelini. Ali isto tako, nastojat će se istaknuti ona mjesta kritike, koja zbog nemogućnosti jasnog odgovora, možda nalažu na propitivanje nekih Marcuseovih koncepata.

Ako ovaj rad ima vrijednost ili pridonosi čemu, onda bi ta vrijednost i doprinos mogli biti u koherentnom pregledu ključnih mjesta Marcuseove analize Freudove teorije i pokušaju unaprijeđenja razmatranja kritičke teorije. Također, potencijalna vrijednost rada može biti u pokazivanju i pokušaju odgovora na sporna mjesta kritike, čija se spornost pokazuje u može bitnom nepoznavanju Marcuseovog cjelokupnog djela. Pokušajem razjašnjenja ovih mjesta, ali i isticanjem onih kritičkih mjesta na koja nije moguć jednoznačan odgovor mogao bi se stvoriti novi temelj i unaprijediti sama kritika, tako što bi se zaobišla sporna mjesta na koja se može odgovoriti cjelokupnom analizom Marcuseovog djela. Naposljetku, ako je za slijediti Ocaya (2009) koji smatra Marcuseovu teoriju rezonantnom i za suvremenost, vrijednost rada bi mogla biti u pokušaju (kritičkog) razmatranja Marcusea i prevrednovanju nekih njegovih teorijskih postavki.

2. Razmatranje nekih od moguće spornih mjesta kritike Marcuseovog tematiziranja

Freuda

Cjelokupno Marcuseovo misaono djelovanje, može se reći, usmjereno je na emancipaciju pojedinca, stvaranju jednog za čovjeka humanijeg svijeta, te konačno sjedinjenju čovjeka i

² Marcuseovom prvom teorijom oslobođenja može se smatrati djelo *Hegelova ontologija i teorija povijesnosti*. Ocay (2008) također smatra *Hegelovu ontologiju i teoriju povijesnosti* Marcuseovom prvom teorijom oslobođenja: »potrebno je pokazati Marcuseovo poimanje povijesnosti kao uvjet za teoriju oslobođenja« (Ocay, 2008:47).

prirode. Odnosno, Marcuseovo djelovanje nošeno je idejom radikalne promijene koja smjera ozbiljenju uma, odnosno uspostavljanju umne zbilje.³ Važnost uma za kritičku teoriju ističe i sam Marcuse (1937:74):

Um je osnovna kategorija filozofskog mišljenja, jedina kojom se ono drži povezano sa sudbinom čovječanstva (...) Pod nazivom um zamislila je [filozofija] ideju pravog bitka u kome su sjedinjene sve odlučujuće suprotnosti (...) S ovom idejom bilo je povezano uvjerenje da bitak nije neposredno umno, već ga tek treba dovesti do uma. Um treba predstavljati najveću mogućnost čovjeka i samog bitka, [jer su] oboje dijelovi iste cjeline.

Vivas (1971) smatra kako se Marcuse (1965) inzistirajući na nepotiskivanju nagona i nerepresivnoj civilizaciji, zapravo zalaže za »društvo bezumlja« i odbacivanje svake racionalnosti. Međutim, koliko je Vivas (1971) pogrešno ustvrdio i koliko je zapravo Marcuse ostao dosljedan mogućnosti umne zbilje ponajbolje pokazuje i to što je u viziji oslobođenog *erosa* i posljedično tome nerepresivne civilizacije iznova pokušao redefinirati pojam uma kroz »libidalnu racionalnost«:⁴

³ O tome postoji širok konsenzus: Brujić (1973), Kellner (1984), Held (1990) i Alway (1995) koji ističe kako Marcuse, za razliku od Horkheimera i Adorna nikada nije odustao od vjere u mogućnost radikalne promjene. Ostao je snažno posvećen marksističkom projektu, premda potonji nije uspio iznjedriti vlastito obećanje. Umjesto odustajanja od marksizma, Marcuse se okreće njegovoj rekonstrukciji. Njegova nastojanja da razvije dijalektičku fenomenologiju, istraživanje filozofskih korijena marksizma, obrana Hegela, filozofsko istraživanje Freuda, sve su to bili pokušaji spašavanja marksističke misli (Alway, 1995:71). Kellner (1984) ističe kako je Marcuseov marksizam bio obilježen konstantnim revizijama i obnovama marksističke teorije, (a u što spada i Marcuseovo okretanje Freudu) kako bi ona mogla ponuditi teorijsku pozadinu za objašnjenje suvremenoga društva.

⁴ Brujić (1981) također smatra kako ozbiljenje uma ostaje i dalje temeljni Marcuseov horizont promišljanja, međutim ipak ističe kako Marcuse novu ideju libidalno racionalnog uma nije razvio do krajnjih konsekvencija: »Umna zbilja, zbiljski smisleni život ostaje osnovica Marcuseovog djelovanja i onda kad mu Hegelova ontologija (...) nije više obzor u kojem sagledava povijesno zbivanje. Marcuse se tad poziva na novu ideju uma, koju, međutim, u stogom smislu riječi nije razvio« (Brujić, 1981:334).

Marcuseova teorija oslobođenja...

u onom stupnju u kojem borba za opstanak postaje suradnja u cilju slobodnog razvoja i zadovoljenja individualnih potreba, represivni um se povlači pred novom *racionalnošću zadovoljenja* u kojoj se stapaju um i sreća. Ona stvara svoju vlastitu podjelu rada, svoje vlastite prioritete, svoju vlastitu hijerarhiju (Marcuse, 1965:180).

Dakako, cjelokupnom analizom svih djela primjetno je kako su Marcuseova teorijska ishodišta bila revidirana sukladno povijesnim mogućnostima i situacijama, a što bi se donekle moglo dovesti u suodnos sa sistemskim apsorpiranjem proletarijata kao nositelja promijene, konsolidacijom kapitalizma, ali i devijacijama sovjetske verzije marksizma, te snažnim probojem tehnologije društava zapada.⁵ Međutim, u Marcuseovim kasnijim djelima (*Eros i civilizacija* iz 1962. i *Čovjek jedne dimenzije* iz 1964. godine) također je primjetan kontinuitet ispostavljen u njegovim ranim radovima. Osim inzistiranja na umnoj zbilji kao krajnjem cilju, kontinuitet se očituje u dosljednosti dijalektičkog mišljenja, isticanjem potrebe za prevladavanjem postvarenih odnosa i radikalnoj promijeni, a sve to sadržano je u Marcuseovoj (1929) koncepciji »konkretna filozofije«, koja usidrena u zbivanju svijeta, egzistenciji prilazi traženjem: »tubitka u sferi iz koje ono egzistira: u djelovanju u njegovom svijetu, shodno njegovoj povijesnoj situaciji« (Marcuse, 1929:76). Zadaća »konkretna filozofije«, kako ju je koncipirao Marcuse (1929), jest pratiti tubitak u svim njegovim nedaćama, te mu pokazati put prema navlastitoj (autentičnoj) egzistenciji. Navlastita egzistencija, prema Marcuseu (1928), moguća je kao javan (radikalni) čin kojim pojedinci prevladavaju izvanjski nametnute nužnosti. Aronowitz (2015) kaže kako je Marcuseovo tematiziranje Freuda upravo povratak »konkretnom« i ponovno sidrenje filozofije u zbivanje svijeta:

⁵ Marcuse (2004 [1941]) je već u ranom eseju *Neke implikacije moderne tehnologije* primijetio kako je zapravo tehnologija subjekt zbivanja. Ovaj uvid ostaje ključan u njegovim kasnijim djelima, a poglavito u *Erosu i civilizaciji* gdje je Marcuse (1965) na osnovu tehnološkog napretka uvidio mogućnost nerepresivne civilizacije i time pokušao opovrgnuti Freudov (1962), donekle pesimističan, zaključak o tome kako će daljnji napredak civilizacije intenzivirati zahtjeve za potiskivanjem nagona.

Marcuse (1983 [1958]) je također pokazao kako je visoka birokratizacija SSSR-a također zadržala mogućnost promjene.

Marcuseova teorija oslobođenja...

Premda je *Eros i civilizacija* pisana, uglavnom, u filozofskim i teorijskim pojmovima, nužno je situirati Marcuseovo djelo ne samo u tok psihoanalitičke misli dvadesetog stoljeća, nego (...) također u filozofsku intervenciju koja filozofiju iznova smješta u svijet i u područje konkretnog (Aronowitz, 2015:133).

Time što je Freudovoj (1962) teoriji razvoja civilizacije dodao dimenziju povijesnosti, Marcuse je (1965), pokazao kako je potiskivanje koje zahtjeva »napredna industrijska civilizacija«, zapravo egzogeno uvjetovano (jer kako smatra Marcuse (1938 i 1965) postignut je objektivni stupanj razvoja na kojem je moguće smanjenje potiskivanja), a postojanje ovih izvanjskih ograničenja ostaje dosljedno njegovom ranom inzistiranju na »radikalnom činu«. O'Casey (2009:11) također smatra prisutnim koncept radikalnog čina u Marcuseovom tematiziranju Freuda:

No kako samouništenje kapitalizma ne vodi nužno u socijalizam, potreban je, stoga, subjekt koji je sposoban zahvatiti i prisvojiti situaciju s ciljem ostvarenja socijalizma. Ovo je upravo uloga povijesno osviještene individue spremne na radikalni čin.

Marcuse (1938) je, naime, već u eseju *O kritici hedonizma* pokazao kako ograničavanje nagona nije imanentno pojedincu, već se radi o društveno uvjetovanom ograničavanju, kao rezultatu određenih povijesnih uvjeta razvoja. Marcuseovim riječima (1938:95):

...ne kao subjektivna svojstva koja bi se mogla prevladati naporom razumijevanja, nego kao zadiranje društvenih nužnosti u spomenute osobne sfere, kao nužnosti koje već konstituiraju nagone, potrebe i interese osoba u ovom društvu.

Ovaj uvid naznačen već u ranom eseju postat će jedna od okosnica u Marcuseovom (1965) pokušaju pokazivanja mogućnosti civilizacije bez »viška potiskivanja«.

No zbog čega se može reći da je bilo potrebno (ukratko) osvrnuti se na neke od ranih Marcuseovih postavki i u kakvom su one (su)odnosu s njegovim kasnijim djelima, a poglavito

Erosom i civilizacijom gdje se Marcuse okreće Freudovoj metapsihologiji? Razlog je tome, može se reći, što je Marcuse već u ranim radovima utemeljio teorijsku poziciju kroz čiju će optiku problematizirati društvo u kasnijim djelima.⁶ Pokušati temeljito pokazati genealogiju Marcuseovih stavova i njihov svojevrsan kontinuitet znatno bi nadišlo okvir ovog rada i zadanu temu, ali treba istaknuti kako Habermas (1968) također smatra kako je bez uvida u ranog Marcusea nemoguće ispravno razumjeti njegova kasnija djela, a poglavito *Eros i civilizaciju*. Zaključci o kontinuitetu ranih radova i kasnije faze koje iznose Brujić (1973), Habermas (1968) i Kellner (1984) značajni su u pokušaju odgovora Marcuseovim kritičarima. Naime, može se primijetiti kao što će se uskoro pokušati pokazati, kako je kritika redukcionistička, odnosno kako ne uzima, a kao što su to naglasili prethodno spomenuti autori, širi Marcuseov sklop, a posebno Marcuseov pokušaj svojevrzne sinteze Marxove i Freudove teorije, koja se, moguće je primijetiti, provlači kao lajtmotiv *Erosa i civilizacije*.⁷

⁶ Kontinuitet misli kao i značaj ranih radova apostrofira i Branka Brujić: »Kada apostrofiramo značaj ranih radova Marcusea za sagledavanje njegove misli u cjelini imamo u vidu njegov misaoni put - kako s obzirom na navedeno reorijentaciju u smjeru obrata postojećeg, tako s obzirom na razinu raspravljanja (...) u ranoj fazi, i kasnije u posljednjem razdoblju (...) Marcuseova misao je svojim načinom konkretnog upućivanja, te znatnom recepcijom, koju je polučila upravo novijim djelima – od *Eros i civilizacija* pa dalje, instruktivan model za propitivanje zadataka pred kojima uopće stoji suvremeno mišljenje« (Brujić, 1982:7-8).

⁷ Tako se u općenitoj MacIntyreovoj (1970) ocjeni Marcuseovog djela može prepoznati nepoznavanje Marcuseovih ranih radova, koji jesu na tragu Marxove misli. MacIntyre (1970), može se smatrati, pogrešno ustraje u kritici nazivajući Marcusea »pred-marksistom«. MacIntyreova kritika Marcusea, može se reći, nije temeljita i dubiozna analiza izvedena proučavanjem cjelokupnog Marcuseovog djela, a što se može uočiti iz njegove izjave: »gotovo sva Marcuseova ključna mjesta su pogrešna« (MacIntyre, 1970:7). Naravno, treba naglasiti i činjenicu, na koju upozorava i Whitfield (2015), a to je da su Marcuseovi radovi 1930-ih (rani radovi) bili objavljeni na njemačkom jeziku i stoga, kako ističe Whitfield (2015), dostupni samo nekolicini američke čitalačke publike. Može se reći kako bi ova činjenica donekle mogla opravdati kritičare Marcuseovog djela, jer je on ipak pozornost privukao, i postao poznat akademskoj, ali i široj javnosti, djelima *Eros i civilizacija* i *Čovjek jedne dimenzije*. Oba djela izvorno su pisana na engleskom jeziku. Tek kasnije su, nakon što je stekao popularnost, na engleski jezik prevedeni Marcuseovi rani radovi.

Marcuseova teorija oslobođenja...

Schoolman (1984 [1980]) je jedan od kritičara koji, smatrajući kako Marcuse (1965) odstupa od »ortodoksne Freudove teorije«, propušta uvidjeti prije svega značaj psihoanalize za kritičku teoriju, potom cjelokupnu ideju djela *Eros i civilizacija* koje se može smatrati možda najpreciznijom Marcuseovom teorijom oslobođenja, te konačno zbog inzistiranja na ortodoksiji Schoolman (1984) u potpunosti propušta uvidjeti pokušaj međusobnog prožimanja Freudovih i Marxovih postavki. Schoolman (1984), smatram, pogrešno tumači neke od osnovnih Marcuseovih (1965) kategorija kao što je slučaj s *erosom* i *thanatosom*. Tako Schoolman (1984:91) tvrdi kako je za Marcusea značenje *erosa*: »po prirodi *eros* je dominantni instinkt, koji čovjekovu prirodu čini senzibilnom za međuljudske odnose i odnose s prirodom.« Međutim, Marcuse (1965:27-29) jasno slijedi Freudovo dualističko određenje čovjeka u kojem je sadržan sukob između dva nagona:

Freudova teorija (...) u najnovijem razdoblju se zasniva na sukobu između *životnog nagona* (*Erosa*) i *nagona smrti* (...) nagoni teže da ostvare svoj cilj temeljito različitim načinima. Ta razlika je jednaka samom podržavanju i razaranju života. Iz zajedničke prirode nagonskog života razvijaju se dva antagonistička nagona. Životni nagoni (*Eros*) nadvladavaju nagone smrti.

Može se uočiti kako Marcuse (1965) nagone i njihovu dinamiku shvaća onako kako ju je postavio sam Freud. Također, Marcuse (1965) ne smatra *eros*, kao što to Schoolman (1984) tvrdi, dominantnim nagonom niti nagonom koji organizam čini senzibilnim. Upravo suprotno, iz navedenog mjesta može se vidjeti kako Marcuse (1965) aktivnost *thanatosa* vidi u smjeranju prema povratku u anorgansko stanje, a aktivnost *erosa* u nastojanju očuvanja života, postizanju zadovoljstva i ugone. Štoviše, ako Marcuse (1965) i smatra kako jedan od nagona ima veću prevlast onda to nije *eros*, kako tvrdi Schoolman (1984), već *thanatos*, jer je on konačna negacija užitka:

Surova činjenica smrti poriče jednom za svagda zbiljnost nerepresivne egzistencije. Jer smrt je konačni negativitet vremena, a 'radost želi vječnost' (...) Sama anticipacija

Marcuseova teorija oslobođenja...

neminovnog kraja u svakom trenutku, uvodi element potiskivanja u sve libidalne odnose i čini bolnim sam užitak (Marcuse, 1965:185-186).

Također, senzibilnost, koju ističe Schoolman (1984), jest moguća, prema Marcuseu (1965), tek nakon otklanjanja »viška potiskivanja« u »novom načelu stvarnosti«. Dakle, Marcuse (1965) raspravlja o senzibilnim odnosima čovjeka s čovjekom i s prirodom, kao što primjećuje i Schoolman (1984), dapače to je, može se reći, krajnja intencija Marcuseovog djela, ali ta senzibilnost nije, kako je Schoolman (1984) ustvrdio, imanentna Marcuseovom (1965) razumijevanju *erosa*, već se ona za Marcusea (1965:160-161) otvara kao mogućnost tek oslobođenjem *erosa* iz spolnosti:

oslobođeni od tiranije represivnog uma, nagoni teže slobodnim i trajnim egzistencijalnim odnosima – i stvaraju novo načelo stvarnosti (...) nerepresivni poredak je moguć samo ako spolni nagoni mogu, pomoću svoje vlastite dinamike i u izmijenjenim egzistencijalnim i društvenim uvjetima, stvoriti trajne erotske odnose među zrelim pojedincima.

Wilden (1972) smatra kako je Marcuse znatno »iskrivio« Freudov pojam potiskivanja. Naime, Wilden (1972) ističe kako se potiskivanje u Freudovoj teoriji prije svega odnosi na potiskivanje traumatičnih i bolnih događaja iz djetinjstva i života općenito, te na potiskivanje nedopuštenih i zabranjenih želja i poriva. Wilden (1972) je, može se reći, uočio kako Marcuse (1965) prije proširuje Freudov pojam, nego što ga »iskrivljuje«. Marcuse (1965) je i uveo pojam »višak potiskivanja« kako bi razgraničio osnovno biologijsko potiskivanje od društveno uvjetovanog potiskivanja. Također, Marcuse (1965) je smatrao kako će čak i u nerepresivnoj civilizaciji, u svrhu produživanja ljudskog roda, biti potrebno određeno potiskivanje. Stoga, smatram kako je Marcuse (1965) prije svjesno preinačio i proširio određene pojmove iz Freudove teorije, nego što je pogrešno interpretirao Freuda ili, kako Schoolman (1984) smatra, odstupio od »ortodoksne Freudove teorije«. Wildenova (1972) kritika ne uzima u obzir ovo svjesno i ciljano proširenje pojma potiskivanja, a koje je naglasio i sam Marcuse: »Potiskivanje (repression) i ‚represivan‘ upotrebljavaju se u netehničkom smislu da označe i

svjesne i nesvjesne, unutarnje i vanjske procese prinude, ograničenja i zatomljenja» (Marcuse, 1965:16). Iz ovakvo proširenog pojma potiskivanja proizlazi, kasnije, Marcuseov (1968b) pojam dominacije koji objedinjuje i unutarnje (psihičke), ali i vanjske aspekte. Marcuse (1968b:1-2) dominaciju definira:

dominacija je na djelu uvijek kada su ciljevi, nakane, nastojanja i sredstva za ostvarenje istih pojedincu unaprijed propisani i kada ih on obavlja na unaprijed određen način. Dominaciju mogu primjenjivati ljudi, priroda i stvari. Ona također može biti i unutarnja, primjenjivana od samog pojedinca i pokazivati se u obliku autonomije.

A uklanjanje »viška potiskivanja«, prema Marcuseovom (1965 i 1968b) shvaćanju, nije ništa drugo nego razmatranje mogućnosti uklanjanja ovako shvaćene dominacije. Wilden (1972:206) nadalje problematičnim smatra Marcuseovo tematiziranje Freudovog pojma *mašte (fantazije)* »...dijelom zbog Freudove nejasne upotrebe samog termina, a posebno zbog psihoanalitičkog otkrića očigledne regresivne prirode *Phantasie*.« Shodno tim nejasnoćama koje su, prema Wildenu (1972), sadržane u samom Freudovom određenju navedenog pojma, Wilden (1972) naglašava nejasnost i ambivalentnost Marcuseovog prisvajanja tog pojma »i njegov neuspjeh da dokaže porijeklo *Phantasie* čije je ishodište povezano s djetetom i drugim« (Wilden, 1972:196). Wilden (1972:196) prijeko potrebnim smatra postavljanje i razrješenje pitanja: »kakvo značenje *Phantasie* može imati za Freuda, a da se ne govori o tome kakvo tek značenje može imati u životu.« Ovdje se ne može pokušati razriješiti problem koji je Wilden (1972) naznačio, ali se može pokušati pokazati kakvo značenje mašta (fantazija) ima kod Marcusea. Mašta (fantazija), prema Marcuseu (1965), sadrži subverzivni potencijal i Marcuse (1965:115-117) je dakako rabi, kao što Wilden (1972) primjećuje, u psihoanalitičkom značenju:

...Freud izdvaja fantaziju kao duševnu djelatnost koja zadržava visoki stupanj slobode od načela stvarnosti (...) Fantazija igra najpresudniju ulogu u cjelokupnoj društvenoj strukturi (...) ona čuva (...) stalne, ali potisnute ideje kolektivnog i individualnog pamćenja, zabranjene predodžbe o slobodi (...) Kao temeljni, nezavisni duševni proces,

fantazija ima svoju vlastitu istinitu vrijednost, koja odgovara vlastitom iskustvu – naime, savladavanju antagonističke ljudske zbiljnosti. Imaginacija sagledava pomirenje pojedinca sa cjelinom (...).

Međutim, ovdje se, donekle, iscrpljuje psihoanalitičko značenje i upotreba tog pojma jer Marcuse (2013 [1969]) emancipacijski izraz mašte (fantazije) vidi u »autentičnoj umjetnosti«. No osim toga, treba spomenuti, ovo nije prvi put da Marcuse koristi termin mašta kao što to Wilden (1972) smatra. Wilden (1972) nigdje nije spomenuo kako je Marcuse (1937) već u ranim radovima ispostavio maštu ključnim instrumentom kritičke teorije društva. Stoga se može reći kako se i ovdje opravdanim pokazuje skretanje pozornosti Habermasa (1968) i drugih spomenutih autora na rane radove kako bi se uvidio kontinuitet, ali i, kako naglašavaju Habermas (1968) i Brujić (2015)⁸, prisutnost prethodno utemeljenog sklopa (Hegel, Heidegger, Marx i Schiller) u Marcuseovom razmatranju Freudove psihoanalize. Wilden (1972) još spominje kako fantazija prema Freudu sadrži »regresivne momente«, te da zato nije jasno kako fantazija kod Marcusea može biti napredni element. Može se odgovoriti kako mašta za Marcusea (1965 i 2013) može biti napredni element utoliko što ona pripada »autentičnoj umjetnosti«, koja za Marcusea (1965 i 2013) uvijek ima progresivni potencijal. Također, smatram kako je Marcuse i u eseju *Filozofija i kritička teorija* bio svjestan neograničenosti horizonta mašte (bilo regresivnog, bilo progresivnog) i upravo je stoga smatrao da je mašta ograničena mogućnostima materijalne stvarnosti i zato nije usmjerena samo na utopijski svijet: »Tako granice mašte više nisu najopćenitiji suštinski zakoni (...), nego su u strogom smislu tehničke granice: one u propisane nivoom tehničkog razvoja« (Marcuse, 1937:87).

⁸ Zahvaljujem se prof. dr. Branki Brujić na konzultacijama i stručnim savjetima i sugestijama oko interpretacije Marcusea. Intervju s prof. dr. sc. Brankom Brujić o skrivenoj prisutnosti kategorija iz perioda *Bitka i vremena*, kao i Marxovih kategorija u Marcuseovom djelu *Eros i civilizacija* (intervju održan 18. prosinca 2015. godine). Također, Brujić (2015) smatra kako je Marcuse i u svom drugom najpoznatijem djelu kasne faze *Čovjek jedne dimenzije* blizak drugoj, kasnoj, Heideggerovoj fazi (*Zaborav bitka, Pitanje o tehnici*). Ako je tomu tako, tada se možda može reći kako bi kritika i tog djela trebala u obzir uzeti Marcuseov cjelokupno ispostavljen sklop.

Konačno, MacIntyre (1970) smatra kako Marcuseovo inzistiranje na oslobođenju *erosa* nije ništa drugo nego poziv na seksualnu revoluciju, koja osim reaktiviranja polimorfne seksualnosti i društva seksualnih manijaka kao mogućeg ishoda, ne donosi nikakav preobražaj dosadašnjih seksualnih praksi. Moglo bi se reći kako bi scenarij koji predviđa MacIntyre (1970) bio moguć kada bi došlo do naglog oslobađanja *erosa* unutar represivne civilizacije. Međutim, takav scenarij predviđa i Marcuse (1965) i kaže kako se ovdje ne radi o naglom oslobađanju već o »transformaciji« libida: »To je više širenje nego eksplozija libida – rasprostiranje nad privatnim i društvenim odnosima« (Marcuse, 1965:163). MacIntyre (1970) također propušta uvidjeti kako Marcuse (1965:164) oslobađanje *erosa* vidi u povezanosti s transformacijom društva u cijelosti, a što posljedično takvom shvaćanju ne može rezultirati nikakvim seksualno devijantnim društvom:

...slobodan razvoj preobraženog libida unutar preobraženih ustanova (...) *umanjio* bi manifestacije *puke* spolnosti, integrirajući ih u mnogo širi poredak, uključivši i poredak rada (...) U tom kontekstu (...) libido ne bi naprosto reaktivirao pred-civilizirane i infantilne stadije (...).

Dakle, Marcuse (1965) zagovara temeljitu društvenu promjenu, ali ta promjena nije nikako samo seksualna revolucija kako to MacIntyre (1970) smatra, već jedna »neprekidna totalna revolucija« (Kellner, 1984) novog otkrivanja subjekta, njegovog svijeta i odnosa.

Postoje, naravno, kritike na koje nije moguće jednoznačno odgovoriti. Jednu od takvih kritika iznosi Kellner (1984) kojeg se može smatrati simpatetičnim interpretatorom i poznavateljem cjelokupnog Marcuseovog djela. Naime, Kellner (1984) je primijetio Marcuseovo nekritičko i selektivno nastavljanje na Schillera i to poglavito na Schillerov pojam igre.⁹ Marcuse (1965)

⁹ U Schillerovoj (2006) teoriji čovjek je određen dvama temeljnim, a zbog civilizacijskog razvoja, međusobno suprotstavljenim nagonima (poticajima). Prvog od njih Schiller (2006) naziva »čulnim nagonom« i on se odnosi na čovjekovo fizičko postojanje u materijalnom svijetu, kao i na čovjekove aktivnosti koje mora poduzimati kao bi osigurao egzistenciju. Drugog, naziva »nagonom za formom« koji se odnosi (i iz njega proizlazi) na čovjekovo

smatra kako je praksa života s onu stranu »načela izvedbe« izražena u estetičkom stavu u kojem je pomirbom čovjeka i prirode poredak zasnovan na lijepom, a rad postao igrom. Kellner (1984) ističe kako je Marcuse time usvojio više radikalne aspekte Schillera i tako u potpunosti zanemario konzervativnu stranu Schillerove teorije koja naglašava »povlačenje od neposredne preokupacije političkim«, »individualnu kultivaciju« i »okrenutost sebi«. Također, Kellner (1984) poznajući Marcuseove ranije radove dobro primjećuje kako je Marcuse upravo spomenute aspekte oštro kritizirao u Heideggerovoj filozofiji, dok ih je kod Schillera sasvim nekritički usvojio.¹⁰ Kellner (1984) i Kołakowski (1978) ističu kako Marcuse (kao ni Schiller) nigdje ne naznačuje, barem u nacrtu, ulogu i oblik političkih i društvenih

apsolutno postojanje i koji neovisno smjera postizanju i očuvanju čovjekove slobode i harmonije u svim njegovim pojavljivanjima. Kako bi pokazao mogućnost pomirbe dualističke strukture čovjeka, Schiller (2006) uvodi i treći nagon: »nagon za igrom«. Ovaj nagon je posrednik između čulnog i nagona za formom i ujedno centralni pojam estetskog odgoja čovjeka. Usklađenost se postiže igrom. Igra čiji je objekt lijepo nosivi je pojam, jer ljepota obuhvaća i u njima je sadržana, i čulni nagon i nagon za formom. Stoga je čovjek, za Schillera (2006), jedino slobodan kada se s lijepim igra. Tako Schiller (2006) izriče poznati imperativ igre: »...čovjek se s ljepotom jedino treba igrati, i treba se igrati jedino s njom. Jer, da to konačno i kažemo, čovjek se igra samo ondje gdje je u punom značenju riječi čovjek, i samo je ondje sasvim čovjek gdje se igra.« (Schiller, 2006:89) Premda čovjek u igri pripada samom sebi, ne radi i ne trpi za nikog drugog, treba odmah istaknuti kako je Schiller (2006) protiv bilo kakvog ozbiljenja igre u stvarnosti (za razliku od Marcusea). On to odmah i ističe: »Dakako, mi na ovome mjestu nikako ne smijemo prizivati u sjećanje one igre iz stvarnoga života koje su obično usmjerene samo na vrlo materijalne predmete; no u stvarnome životu uzalud bismo tragali i za ljepotom o kojoj je ovdje riječ (...) [međusobnim djelovanjem dvaju suprotnih nagona proizlazi lijepo] čiji ćemo najviši ideal tražiti u (...) ravnoteži zbilje i forme. No ta ravnoteža uvijek ostaje samo ideja, koja se nikada u potpunosti ne može postići s onime čime stvarnost ili zbilja raspolaže. U stvarnosti će uvijek preostati prevaga jednog elementa nad drugim, a ono najviše što iskustvo ostvaruje sastojat će se u kolebanju između obaju principa, gdje je sad nadmoćnija zbilja, sad forma. Ljepota u ideji je, dakle, vječno ona nedjeljiva jednina, budući da može postojati samo jedna jedina ravnoteža; no ljepota u iskustvu vječno će biti dvostruka, jer kod kolebanja ravnoteža može biti narušena dvojako, naime pretegnuti može ova ili ona strana« (Schiller, 2006:87-91).

¹⁰ Marcuse (1928) je Heideggerove ontološke pojmove iz *Bitka i vremena* (a koji se odnose na »vremenitost«, »autentičnu egzistenciju«, »odlučnost« i »čin«) ontički primijenio na »temeljnu marksističku situaciju«. Ova ontička primjena spomenutih pojmova odgovara Marcuseovoj koncepciji »konkretna filozofije« i ujedno je svojevrsna Marcuseova kritika Heideggera.

institucija u nerepresivnom društvu. Kellner (1984) nadalje naznačuje kako su Schillerov ideal male ruralne demokracije švicarskih gradova-država, te da stoga nije jasno u čemu se Marcuseova koncepcija, obzirom na suvremenost, razlikuje od Schillerove. Proučavajući Schillerovu teoriju Rancière (2004) iznosi ozbiljne kritike o postvarenju igre. Naime, Rancière (2004) estetiziranje političkog pronalazi u totalitarnom režimu i liberalnom društvu čije su pretenzije stvoriti zajednicu kao umjetničko djelo.

Na samom kraju Marcuse (1965:188-189) postavlja pitanje mogućnosti pomirbe *erosa* i *thanatosa* na koje odgovara potvrdno:

Ako osnovni cilj nagona nije dokončanje života, nego bola – odsutnost napetosti – onda, paradoksalno, u smislu toga nagona, sukob između života i smrti to je manji, što se život više približava stanju zadovoljenja (...) smrt bi prestala biti nagonski cilj. Ona ostaje činjenica, možda čak i krajnja nužda – ali nužda protiv koje će se buniti nepotisnuta energija čovječanstva, protiv koje će ona voditi svoju najveću bitku.

Marcuse (1965:190) smatra da će čak i nakon eventualne pomirbe *erosa* i *thanatosa*, nerepresivna civilizacija biti opterećena grijehom povijesti:

Ali čak ni konačno prispijeće slobode ne može iskupiti one koji su umrli u bolu. Sjećanje na njih i nagomilana krivica čovječanstva prema svojim žrtvama jest ono što zamračuje budućnost civilizacije bez potiskivanja.

Međutim, Pejović (1965) smatra kako ovim pokušajem razračunavanja s Freudovim pesimizmom, Marcuse ipak nadmašuje svaki oblik optimizma i postaje »hiper-romantikom«¹¹: »jer nije samo žalovanje i naricanje nad nepovratnom prošlošću romantično, nego je to u daleko većoj mjeri pretjerano očekivanje od budućnosti. To treba reći jednom za svagda« (Pejović, 1965:236).

¹¹ Zanimljivo je kako je Marcuse sam istaknuo: »ja sam apsolutno ne izlječiv i sentimentaln romantik« (Marcuse, 1967:82).

Marcuseova teorija oslobođenja...

Slijedeći dio kritike odnosi se na to što je Marcuse (1965) Freuda svrstao u tijek zapadne filozofske misli. Komentirajući Marcuseovu recepciju Freuda, Pejović (1965) izričito naglašava, da premda Freudove teorije imaju donekle ontološki značaj za filozofiju, Freud sam, ističe Pejović (1965:236-240), nije sebe smatrao filozofom:

Ponajprije, ono što Freudu ne dopušta da bude filozof, to je njegov prirodnoznanstveni materijalizam (...) Freudova slika svijeta u cjelini jedva da prelazi granice devetnaestog stoljeća (...) Ako je Freud poslije svoje smrti čudnim stjecajem okolnosti, protiv svoje volje postao filozofom, onda to ima zahvaliti slučaju što je Marcuse odlučio promijeniti partnere svog filozofskog dijaloga (...).

Može se reći kako na ovaj dio kritike ne postoji nedvosmislen odgovor, niti ga je moguće pronaći cjelokupnom analizom Marcuseovih djela. Moguć je doduše pokušaj jednog od mogućih odgovora na ovu kritiku, no daleko od pretenzije na ispravnost i opravdanje Marcusea. Naime, za Marcusea (1965) i Schillera (2006) igra ima funkciju posredovanja između razuma i osjetilnosti. Marcuse (1965) je, dakako, istaknuo kako Schiller izričito slobodu poima kao unutarnju, odnosno intelektualnu, ali za Marcusea ova se sloboda može konkretizirati u stvarnosti, jer zahvaljujući tehnološkom napretku rad nije više fizički težak, stoga niti najveći dio čovjekovog dana ne mora otpadati na radno, nego na slobodno vrijeme, a sukladno tome i na igru koja je uvijek aktivnost rezervirana za slobodno vrijeme. Osim toga, pojam igre nije nov kod Marcusea, on ga je uveo već u eseju *O filozofskim osnovama ekonomskog pojma rada* (1933), gdje je, radu suprotstavio igru kao kvalitativno drugačiju aktivnost. U *Erosu i civilizaciji* Marcuse se iznova vraća, naslanjajući se na Schillera, odnosu igre i rada. On sada smatra da je zbog pobjede oskudice moguć drugačiji odnos čovjeka i prirode. Taj odnos je prethodno bio karakteriziran radom kao aktivnosti kojom se čovjek razračunava s dominantom prirodom pokušavajući osigurati egzistencijalne uvjete. Sada, kada je čovjek u određenoj mjeri uspješno ovladao prirodom, njihov odnos može biti prožet igrom kao kvalitativno drugačijim međusobnim odnošenjem. Marcuse (1965) ne govori kako igra nužno mora postati organizacijsko načelo stvarnosti, već bi ona više bila posljedicom

nerepresivne civilizacije u kojoj bi, kako je pokazano, rad i radno vrijeme bili svedeni na minimum, a time bi se otvorio prostor svestranog razvoja čovjeka kroz igru. Uz navedeno može se reći kako je Marcuse pojam igre koristio kontrastno kapitalističkoj »radnoj etici«. Stoga se može reći kako je Marcuse igru koristio više kao teorijsku usporedbu kojom je htio razotkriti mogućnosti čovjekovog lagodnijeg života uz značajno smanjenje odricanja. No nije sasvim jasno zašto Marcuse nigdje nije barem spomenuo moguće opasnosti estetizacije politike i ozbiljenja igre koje Rancière (2004) navodi. Marcuse, smatram, nije anticipirao ovaj (opasan) problem estetizacije političkog, a što je donekle mogao zbog estetizacije politike u obliku stvaranja nacije kao umjetničkog djela u Trećem Reichu, a čiji je suvremenik bio.

Naposljetku, treba istaknuti i jedno recentno promišljanje o Marcuseovom tematiziranju Freuda, a koje donekle može biti odgovor i na prethodno spomenutu kritiku kako je Marcuse odstupio od ortodoksne Freudove teorije. Naime, kritika je zaboravila kako se radi o sintezi Freuda i Marxa, a koja bi mogla pružiti novi teorijski impetus borbi za slojevitu društvenu promjenu, a ne o Marcuseovoj interpretaciji ili tumačenju Freuda. O'Casey (2009:18) također ovo naglašava:

...Marcuseov angažman s Freudovom teorijom nije usmjeren na kritiku nedostataka (...) Freudove misli. Niti je Marcuse zainteresiran za epistemološki aspekt Freudove teorije nagona (...) Marcuseova kardinalna svrha prisvajanja Freudove teorije nagona, jest u tome da stvori antropološku osnovu marksizmu. Što, dakle, preokupira Marcusea u Freudovoj teoriji nagona, jest njezin potencijalno revolucionarni karakter.

3. Naznake komplementarnost Freudove teorije s Hegelovim i Marxovim postavkama

Natruhe međusobne komplementarnosti psihoanalize te Hegelove i Marxove dijalektike sadržana je u sustavu oba mislioca.¹² Tako su kod Hegela (1986 [1921]) temeljne kategorije odnošenja života prema predmetu požuda i rad. Obje kategorije života pojavljuju se u

¹² Za suvremenu psihoanalitičku interpretaciju *Fenomenologije duha* vidi u: Macdonald, Molly (2014). *Hegel and Psychoanalysis: A New Interpretation of Phenomenology of Spirit*, New York & London: Routledge.

odnosu gospodara i sluge. Hegel (1986) ističe da život kao samosvijest proizlazi iz iskustva »borbe na smrt« dvaju samosvijesti. Sukob dvaju samosvijesti uvjetovan je požudom prema predmetu, jer tek u zadovoljenu požude potvrđuje se samosvijest. Iz ovog sukoba potvrđuje se jedna kao gospodar, a druga kao sluga. Ono što njihov odnos posreduje i što jednog uspostavlja kao gospodara, a drugog kao slugu jest odnos prema predmetu. Međutim, suštinska je razlika između odnošenja gospodara i odnošenja sluge naspram predmeta. Gospodar obrađeni predmet promatra kao objekt svoje požude, dok sluga svojim radom mora zadovoljiti požudu gospodara koji predmet zadovoljenjem požude ukida.

Rad predstavlja, kaže Hegel (1986:118), »obuzdanu požudu«. Tako je prema Hegelu (1986) gospodarevo zadovoljenje požude destruktivan rad, dok je rad sluge istovremeno opredmećenje. Postavljajući slugu kao posrednika između sebe i stvari gospodar se time »povezuje samo s nesamostalnošću stvari i potpuno je uživa; stranu samostalnosti, međutim, on prepušta slugi koji obrađuje stvar« (Hegel, 1986:117). Upravo zato što radi, sluga je u komparativnoj prednosti u odnosu na gospodara. Naime, radeći za gospodara, sluga mora potiskivati vlastite nagone (hegelovski rečeno »obuzdana požuda«). Zbog potrebe za potiskivanjem nagona, sluga razvija druge kognitivne sposobnosti, usavršava vještine i stječe tehnike. Ta znanja omogućuju mu jedan znanstveni odnos prema prirodi i mogućnosti oblikovanja prirode prema vlastitoj ideji. Kojève (1990 [1933-1939]:176) također ističe ovo mjesto:

...sluga ima jednu drugu prednost koja je uvjetovana time što *radi* i što radi u *službi* nekog *drugog* (...) Raditi za drugoga znači raditi protiv *instinkta* koji tjeraju čovjeka da zadovolji svoje *vlastite* potrebe (...) potiskuje instinkte radi jedne *ideje*, *pojma* (...) prevladavajući svoje instinkte, uzdiže se tako do misli, do znanosti, do tehnike, mijenjajući prirodu prema ideji (...) [to] znači biti obdaren razumom.

U Marxovom (1985 [1844]:324-325) shvaćanju čovjek je uzet u totalitetu svojeg postojanja:

Čovjek je neposredno *prirodno biće*. Kao prirodno biće i kao živo prirodno biće on je obdaren djelomično *prirodnim, životnim snagama*, on je *djelatno* prirodno biće; te snage egzistiraju u njemu kao sklonosti i sposobnosti, kao *nagoni*; on je djelomično prirodno, tjelesno, osjetilno, predmetno biće koje *trpi*, koje je uvjetovano i ograničeno, kao što su to biljka i životinja, tj. predmeti njegovih nagona postoje izvan njega, kao od njega nezavisni *predmeti*, ali i ti predmeti su *predmeti* njegove *potrebe*, suštinski *predmeti* koji su neophodni za manifestiranje i potvrđivanje njegovih suštinskih snaga. Da je čovjek *tjelesno*, prirodno, živo, zbiljsko, osjetilno, predmetno biće, znači da za predmet svoga bića, svog životnog ispoljavanja ima *zbiljske, osjetilne predmete*, ili, da svoj život može *ispoljavati* samo na zbiljskim, osjetilnim predmetima. Biti predmetan, prirodan, osjetilan, ili imati izvan sebe predmet, prirodu, osjetilo, ili za nešto treće sam biti predmet, priroda, osjetilo, to je identično (...) Biti osjetilan znači *trpjeti*. Stoga je čovjek kao predmetno osjetilno biće *trpno* biće, a budući da je biće koje osjeća svoje patnje, on je *strastveno* biće. Strast, passion, je čovjekova suštinska snaga koja teži svom predmetu.

Marxovim određenjem čovjeka kao predmetnog i osjetilnog čovjek se uzima u totalitetu svojeg bića. Misao nema više primat nad nagonima, već oboje određuju način na koji čovjek doživljava svijet i sebe u njemu.

Kod Hegela kao i kod Marxa pokazuju se požuda i rad temeljnim određenjima bića. Dok prva smjera postizanju ugone i zadovoljstva, druga tek treba osigurati njihovo zadovoljenje. Stoga je rad koji treba obaviti odlaganje zadovoljenja. Potiskivanje nagona ujedno je uvjet napretka civilizacije. Tako sluga radeći za gospodara, radi na napretku civilizacije, ali istovremeno postaje svjestan vlastitih sposobnosti i bespotrebnosti služenja gospodaru. Taj rad je ili otuđeni rad kao u slučaju gospodara i sluge ili je uvjetovan oskudicom materijalnih dobara u vanjskom svijetu. U oba slučaja održana je dijalektička napetost koja nalaže prevladavanje: sluga uočavanjem ovisnosti gospodara o njegovom radu, te pobjeda oskudice boljim ovladavanjem prirodom.

Međutim, Marcuse (1981 [1968]) proboj postvarenja ne vidi mogućim iz odnosa gospodara i sluge. Stvarnost je tada bila svedena na požudu i rad na predmetu. Naime, iz tog odnosa potvrđuje se samo pojedinačna samosvijest. Pojedinac je ono što jest samo u jednom širem, općenitijem mediju, društvu. Stoga je čin pojedinca čin svih i svakoga. U tom smislu konkretizirani čin svih postaje djelo. Odnos, gospodara i sluge može postati subjekt zbivanja samo kao zbivanje čitavog društva:

Samosvijest je spoznala da je svijet samo okružje njezinog čina, u kojem se ona mora predstaviti i potvrditi, spoznala je da je zbilja bitno 'djelo'. No, predstavljajući se i potvrđujući iz tog znanja, samosvijest djeluje samo kao *pojedinačna, individualna*. Zbivanje života odigrava se još u međusobnosti različitih individua. One su se, doduše, sjedinile na jedan prvi način (odnos gospodara i sluge), međutim, ne tako da bi to jedinstvo bilo već i živi subjekt zbivanja. To jedinstvo je subjekt tek kao život čitavog naroda (Marcuse, 1981:269-270).

4. Marcuseov razvoj Freudove teorije u svrhu pokazivanja emancipacijskog potencijala

Ovdje je bilo važno ukratko navesti natruhe psihoanalize kod Hegela i Marxa i to iz dva razloga. Prije svega, time što je ta mogućnost sadržana, kako je pokazano, u samim Hegelovim i Marxovim postavkama, a potom što je čitavo Marcuseovo misaono djelovanje određeno dosljednošću dijalektičke napetosti između biti i pojave, tubitka i bitka, onog što svijet jest i onog što bi svijet na temelju tog jest mogao biti. Dijalektičku napetost Marcuse nalazi i u Freudovoj metapsihologiji koja preko *erosa* i *thanatosa* ontološki zatvara biće, a uživanje pokazuje kao esenciju bića.¹³ Ontologijsku relevantnost Freudove teorije ističe i sam Marcuse (1965:103):

¹³ Govedarica (2010:61-62) također ističe kako je kritička teorija ukorijenjena je u povijesnom materijalizmu koji odbija naturalističko razumijevanje fiksne i nepromjenjive čovjekove prirode. U kritičkoj teoriji smatra se da je čovjek u suštini varijabilan i podložan povijesnoj negaciji, što podrazumijeva da bi svaka konačna predodžba o čovjeku, zapravo bila ideološka laž.

Marcuseova teorija oslobođenja...

njegova metapsihologija, pokušavajući da odredi bit bitka, definira je kao eros – nasuprot njezinoj tradicionalnoj definiciji u smislu logosa. Nagon smrti potvrđuje načelo ne-bitka, negaciju bitka, nasuprot erosu (načelu bitka). Posvuda stopljenost ta dva načela u Freudovoj koncepciji odgovara tradicionalnom metafizičkom stapanju bitka i ne-bitka.

Drugi razlog jest što je Marcuse, kao što je vidljivo u prethodnom ulomku, ispostavio društvo kao odlučujući medij zbivanja života. Stoga je preko Freudove (1962 [1930]) rasprave o razvoju civilizacije pokušao pokazati kako je dostignut određeni društveni stupanj na kojem je zaista moguće »kvalitativno« drugačije društvo.

Freudova teorija trebala je oplemeniti nedostatak teorije savjesti i subjekta koji je nedostajao u marksističkoj misli. Sinteza Freuda i Marxa trebala je objasniti nepostojanje revolucionarne svijesti radničke klase (Brujić, 1973; Ocay, 2009; Kellner i Pierce, 2011). Stoga, Marcuse razvijajući Freudovu teoriju pokušava, kako sam kaže, »uvidjeti filozofske i sociološke implikacije Freudovih koncepata« (Marcuse, 1965:16), a što u konačnici teži postaviti »dijagnozu općeg poremećaja« (Marcuse, 1965:16). Marcuse (1965) prihvaća Freudove koncepte nesvjesnog, seksualnosti, te neminovnog sukoba pojedinca s civilizacijom. Brujić (1973) smatra da se radi o pokušaju da se preko Freudove metapsihologije konkretizira *telos* prevladavanja otuđenja koje se događa u povijesnoj konstelaciji rada.

Freud (1962) razvoj civilizacije razumije kao vječiti sukob *erosa* i nagona za smrću (*thanatos*). Dok je *eros* usmjeren prema vanjskim objektima, *thanatos* ostaje skriven unutar individue. Civilizacija je rezultat procesa kroz koji čovječanstvo prolazi. Taj proces Freud (1962) povezuje s tri faktora: 1) formiranje karaktera koje je u pojedincu zaslužno za osjećaj reda i čistoće, a oboje su temeljni zahtjevi civilizacije. 2) proces sublimacije koja navodi druge nagone da preusmjere uvjete zadovoljenja. Sublimacija je ključna u postavljanju kulture, umjetnosti i znanosti kao viših vrijednosti i 3) za Freuda najvažniji i najodgovorniji proces jest

zahtjev civilizacije za odricanjem od nagona. Odricanje od nagona stvara frustraciju koja dominira čitavim područjem društvenih odnosa (Freud, 1962:44). Prvo odricanje jest odricanje od seksualnog zadovoljstva. Kolijevka civilizacije je primordijalna obitelj, a njezini roditelji *eros i ananke*. Drugo odricanje koje zahtjeva civilizacija jest odricanje od agresije. Freud (1962) agresiju smatra inherentno najsnažnijim instrumentom ljubavi. Kako bi otklonila agresivnost pripadnika iste zajednice, civilizacija teži povezati sve pripadnike zajednice libidinoznim vezama (Freud, 1962:55-56). Ona pomaže svaki postupak koji će ostvariti snažnu identifikaciju pripadnika. Seksualna energija morala je biti ograničena kako bi libido bio (pre)usmjeren na uspostavljanje prijateljskih odnosa. Tako pojedinac ima ambivalentan odnos prema civilizaciji: s jedne strane ona mu omogućava sigurnost, dok s druge strane mu nameće nagonska ograničenja i sužava izbor objekata za zadovoljenje potreba. Freud (1962) na kraju iznosi pesimističan zaključak o sudbini pojedinca u civilizaciji. On kaže kako je osjećaj krivnje najvažniji problem civilizacije a cijena njezinog napretka je gubitak uživanja sreće kroz sve veće pojačavanje osjećaja krivnje (Freud, 1962:81).

Marcuse (1975:14) naslanjajući se na Freuda također uviđa restriktivni karakter civilizacije industrijskog društva i kaže:

Civilizacija nužno mora intenzivirati represiju da bi održala vladavinu nad očito rastućim realističnim mogućnostima oslobođenja, a povećana represija sa svoje strane vodi dopunskom aktiviranju agresivnosti i njenom kanaliziranju u društveno korisnu agresiju.

Međutim, glavni nedostatak Freudove teorije jest što u njoj nema povijesne diferencijacije epoha (Brujić, 1973:245), odnosno što je jedan specifični oblik načela stvarnosti postavio kao univerzalno važeći. Freudovo postavljanje represije kao univerzalnog biologijskog zakona proizlazi, smatra Marcuse (1968c), zbog toga što su Freudovi zaključci krajnje racionalistički. Njegov čitav pothvat stremlji prema pokazivanju kako iracionalne snage, koje još uvijek prožimaju individuu, moraju biti podvrgnute razumu ako se želi osigurati daljnji napredak

čovječanstva. Utemeljenje Freuda kao racionalističkog mislioca Marcuse (1968c:33) pronalazi u njegovoj rečenici: »gdje je bio id, treba da se razvije ego«.

Za Marcusea (1965) potreba za represijom pojavljuje se uvijek kao povijesna potreba uzrokovana povijesno određenom društvenom produkcijom i reprodukcijom uvjetovanoj oskudicom (*ananke*) dobara. Upravo *ananke*, navodi Marcuse (1965:23) »pokazuje ljudima da ne mogu slobodno zadovoljavati svoje nagonske poticaje, da ne mogu živjeti u načelu užitka«. Zbog toga što je oskudica obilježavala načelo stvarnosti i represiju u određenoj povijesnoj epohi, koja je tijekom razvoja, smatra Marcuse, nadvladana, Freudovoj teoriji potrebno je dodati dimenziju povijesnosti. Kako bi Freudove koncepte razvio do krajnjih konsekvencija te ih učinio adekvatnim u objašnjavanju promijenjenih povijesnih okolnosti, te pokazao mogućnost nerepresivne civilizacije Marcuse uvodi pojmove »višak potiskivanja« i »načelo izvedbe«.¹⁴

Tako pod pojmom »višak potiskivanja« (*surplus-repression*) Marcuse (1965:36) razumije »ograničenja uvjetovana društvenom dominacijom. To se razlikuje od (osnovnog) potiskivanja: modifikacije nagona koje su potrebne radi produživanja ljudske rase u civilizaciji.« Stoga »višak potiskivanja« za razliku od osnovnog potiskivanja ne proizlazi iz bioloških funkcija, nego iz povijesno specifičnih oblika odnosa i institucija društva koji konstituiraju određeno načelo stvarnosti:

...dok svaki oblik načela stvarnosti zahtijeva znatan stupanj i raspon represivne kontrole nad nagonima, specifične povijesne ustanove načela stvarnosti uvode još i dodatne kontrole, pored onih koje su neophodne za civilizirano ljudsko udruživanje. Te

¹⁴ Marcuse preko pojmova »višak potiskivanja« i »načelo izvedbe« nastoji okarakterizirati totalitet odnosa unutar kasnog kapitalističkog društva, koje je usprkos generiranom bogatstvu, ostalo represivno. Zbog toga je potiskivanja unutar takvog društva povijesno nepotrebno i neopravdano (Govedarica, 2010:68-69).

dodatne kontrole, koje proizlaze iz specifičnih ustanova dominacije, jesu ono što označavamo kao *višak potiskivanja* (Marcuse, 1965:37).

Kao što je to slučaj kod »načela izvedbe«, tako i ovdje stupanj i obim »viška potiskivanja« ovisi o ekonomskoj osnovi proizvodnje. Stoga Marcuse (1965:37) imajući u fokusu socijalizam i kapitalizam, te njima svojstvene odnose i oblike rada i vlasništva, smatra da će »potiskivanje biti različite širine i stupnja prema tome je li se društvena proizvodnja orijentira na pojedinačnu potrošnju ili na profit; je li prevladava tržišna ili planirana ekonomija; je li privatna ili kolektivna imovina«. Razlike u ekonomskoj osnovi proizvodnje nisu tek sporadične, one su odlučujuće, jer njihovo otjelotvorenje u načelu stvarnosti utječe i usmjerava nagonsku energiju prema društveno poželjnim ciljevima:

te razlike djeluju na sam sadržaj načela stvarnosti, jer svaki oblik načela stvarnosti mora biti utjelovljen u sistemu društvenih ustanova i odnosa, zakona i vrijednosti, koji prenose i nameću potrebnu ,modifikaciju' nagona (Marcuse, 1965:37).

Sada se dolazi do drugog pojma, »načela izvedbe«, koji diferencira biološke od društveno povijesnih komponenti.

»Načelo izvedbe« (*performance principle*) je »predominantni povijesni oblik načela stvarnosti« (Marcuse, 1965:36). Ono je, a tu je vidljiv Marxov utjecaj, kritika otuđenog i općenitog rada. Naime, Marcuse smatra kako su ekonomski odnosi regulativni princip načela izvedbe i kako se »pod njegovom vladavinom društvo slaže u slojeve prema konkurentskim ekonomskim izvedbama svojih članova« (Marcuse, 1965:43). Ovakav oblik načela izvedbe nije oduvijek u povijesnim epohama bio regulativni princip načela stvarnosti. Ono je nastalo kao rezultat dugotrajne racionalizacije dominacije. Unutar takvog načela izvedbe rad ne služi samoopredmećenju čovjeka, već ukazivanjem potrebe za povećanom specijalizacijom rada, on postaje otuđeniji. Umjesto specifične ljudske djelatnosti rad poprima karakter općenitosti. Marcuseovim (1965:43) riječima:

Marcuseova teorija oslobođenja...

Načelo izvedbe, koje je načelo jednog akvizicijskog i antagonističkog društva u procesu neprestanog širenja, pretpostavlja dug razvoj za vrijeme kojeg se dominacija sve više racionalizirala (...) interesi dominacije i interesi cjeline se podudaraju (...) Širokom mnoštvu pučanstva, doseg i oblik zadovoljenja određuju se njihovim vlastitim radom; ali je njihov rad služenje jednom aparatu koji oni ne kontroliraju (...) A on postaje sve otuđeniji što je podjela rada specijaliziranija (...) Dok rade oni ne zadovoljavaju svoje vlastite potrebe i sposobnosti, nego rade u *otuđenju*.

Implicitan utjecaj Marxa razvidan je iz citiranog mjesta, no Marcuse primjenjujući Freudovu teoriju odlazi dalje od Marxovog pojma otuđenog rada. Osim što, prema Marxu (1985), otuđeni rad znatno reducira svestranost čovjekovog bića i svodi njegov život na bazične funkcije, Marcuse (1965) pokazuje i devastirajući utjecaj koji on ima na nagonsku strukturu. Rad, koji zauzima znatan dio u raspodjeli vremena, suprotan je načelu ugone jer pretpostavlja odgodu i odsutnost zadovoljenja. Tako se kroz otuđeni rad, osim ekonomske eksploatacije eksploatira i energija nagona, koja se potom kanalizira u realiziranje unaprijed predodređenih ciljeva. Marcuse taj utjecaj otuđenog rada na nagone formulira riječima:

Rad je sada postao *generalan*, kao i ograničenja libida: radno vrijeme, koje zauzima najveći dio pojedinčeva životnog vremena, jest mukotrpno vrijeme, jer je otuđeni rad odsutnost zadovoljenja, negacija načela užitka. Libido se skreće u smjeru društveno korisnih izvedbi u kojima pojedinac radi za sebe samo utoliko ukoliko radi za aparat, uključen u djelatnosti koje se većinom ne podudaraju s njegovim vlastitim sposobnostima i željama (Marcuse, 1965:43).

Ovaj nerazmjer između želja pojedinca i društva, ističe Marcuse (1965), mora biti otklonjen. Stoga otuđeni rad pod ovim specifično povijesnim načelom izvedbe zadobiva i psihološku komponentu. Marcuse smatra da »pod vlasti načela izvedbe, tijelo i duh se pretvaraju u oruđa otuđenog rada...« (Marcuse, 1965:44). To pretvaranje događa se tako što pojedinac introjicira društveni autoritet. Odnosno, model sukoba oca i sina više nije konstitutivni model osobnosti.

Marcuseova teorija oslobođenja...

Prema Freudovoj (2000, 2015 [1912-1913]) teoriji otac je taj koji uči sina podvrgavanju užitka načelu stvarnosti. Sve što sin internalizira kroz ovaj sukob odredit će njegove daljnje postupke. Međutim, ovaj proces socijalizacije u obitelji Marcuse (1963:179) smatra povijesnim zbog nekoliko činitelja:

...prijelaz od slobodne na organiziranu konkurenciju, koncentracija moći u rukama sveprisutne tehničke, kulturne i političke uprave, masovna proizvodnja i potrošnja, koje se automatski šire, podčinjavanje nekada privatnih, antisocijalnih dimenzija egzistencije metodom školovanju, manipulaciji i kontroli.

Sve navedene promjene narušavaju razvoj individualnost i pogoduju stvaranju masa. Prostor unutar kojeg se sada osobnost može razviti Marcuse (1963:180) naziva jednodimenzionalnim:

multidimenzionalna dinamika na osnovu koje je individua postigla i održavala svoju ravnotežu između autonomije i heteronomije, slobode i tlačenja, zadovoljstva i bola, uzmakla je pred jednodimenzionalnom, statičkom identifikacijom individue sa sličnima sebi i pred načelom kontrolirane stvarnosti. U ovoj jednodimenzionalnoj strukturi više nema prostora za razvoj psihičkih procesa što ih je opisao Freud...

Međutim, Marcuse ostaje dosljedan Freudovim teorijama, te se tako u pokušaju objašnjenja, kritike i analize masovnog društva, okreće Freudovoj ideji primordijalne horde. Zaokret prema starijoj Freudovoj teoriji može se objasniti osnovnim postavkama dinamike nagona. Nagoni su prema Freudu (1973 [1940], 2015) nevremeniti i univerzalni, tj. nisu ograničeni niti je njihova dinamika uvjetovana egzogenim faktorima poput društvene strukture. I dok je Marcuse u *Erosu i civilizaciji* mogućnost obrata utemeljio upravo dodavanjem dimenzije povijesnosti Freudovoj zreloj teoriji, u eseju *Zastarijevanje psihoanalize* (1963) povratak na prethodnu Freudovu teoriju Marcuse objašnjava time što procesi koji se odvijaju unutar strukture nagona ne mogu nestati ili zastarjeti, već se oni mogu odvijati u drugim oblicima. Jedan od tih promijenjenih oblika jest masovno društvo u kojem su pojedinci povezani

libidinoznim vezama s vođama koji personificiraju proizvodni aparat. Zbog tih promijenjenih uvjeta razvoja osobnosti otkrivaju se političke implikacije psihoanalize. Doprinos psihoanalize političkoj analizi Marcuse pojašnjava (1963:180-181):

u njegovom članku *Masovna psihologija i analiza Ja* psihoanaliza je učinila nužan korak od individualne prema kolektivnoj psihologiji (...) nužan korak zato što je Freudova teorija od samog početka udarila na ono univerzalno u posebnome, na opću nesreću u individualnoj. Analiza Ja prelazi u *političku* analizu tamo gdje se individue povezuju s masama i gdje su Ja-ideal, savjest i odgovornost 'ekstrahirani', izmučeni iz sfere individualne psihe i utjelovljeni u nekom vanjskom činitelju. Ovaj činitelj (...) jest *vođa*.

Osnove odnosa između kolektivne i individualne psihologije, tj. argument kako kolektivna psihologija prethodi individualnoj, a ne obrnuto, Freud je izložio u eseju *Masovna psihologija i analiza Ja*, a za daljnje razumijevanje Marcuseove kritike valja pokazati Freudove temeljne argumente. Freud (2011[1921]:3) smatra da je psihologija pojedinca identična socijalnoj psihologiji: »u životu svakog pojedinca uvijek postoji netko drugi koji služi kao model, kao objekt, kao onaj koji pomaže ili kao suparnik.« Utemeljenje spomenute teze Freud nalazi u povijesti i prvobitnim zajednicama, odnosno primordijalnom hordom kojom je upravljao dominantni muškarac. Odnosi ljubavi (libidinozne veze) među pojedincima jesu esencija grupne svijesti (Freud, 2011:13), a podčinjenost skupine vođi Freud (2011:28) tumači »predajom ego ideala pojedinca i zamjenom [ego ideala] s idealom grupe koji je utjelovljen u vođi.« Libidinozne veze koje se pojavljuju u skupinama prije svega su ograničenje narcizma (Freud, 2011:16), a drugo, one su dvosmjerne: s jedne strane prema vođi ili ideji, a s druge strane među samim pripadnicima skupine, tako u »katoličkoj crkvi Krist je taj koji sve pojedince voli jednako, a kroz Krista oni vole jedni druge [tako i u] vojsci gdje zapovjednik voli jednako sve vojnike« (Freud, 2011:13). Psihologiju takve skupine karakterizira nestajanje savjesti i osobnosti pojedinca, fokusiranje osjećaja i misli prema zajedničkom cilju, prevladavanje emocija i nesvjesnog nad razumom, tendencija momentalnog zadovoljenja

potreba. Sve navedeno korespondira regresiji prema primitivnoj mentalnoj aktivnosti, koja se može pripisati primitivnoj hordi (Freud, 2011:25).

Marcuse smatra kako su obilježja koja je Freud pokazao prisutna i u masovnom društvu, no dakako, uz određene preinake. Naime, u Freudovoj teoriji vođa je bio faktor ujedinjenja i društvene kohezije, koji je podjednako volio i kažnjavao članove zajednice. No u masovnom društvu ne dolazi do idealnog transponiranja uloge vođe (oca). Marcuse (1963:184) ističe da niti »fašistički vođe nisu bili ,očevi', i post-fašističke i post-staljinističke vrhovne vođe ne nose crte nasljednika praoca.« Također, zbog svoje smjenjivosti, slike oca ne utjelovljuju niti razni modeli uzora koje društvo nudi. Odnosno, za Marcusea (1963:185) slika oca u masovnom društvu nije utjelovljena u osobi, ona je impersonalno utjelovljena u proizvodnom aparatu »koji guta vođe i one koje vode, ali ne uklanja radikalne razlike između njih, tj., između gospodara i robova« i u čijim se »vrlo strogim zakonima koji pokreću aparat i određuju ponašanje materijalnog kao i ljudskog objekta; tehnički kodeks, moralni kodeks i kodeks unosne proizvodnosti spajaju se u jednu efektivnu cjelinu« (Marcuse, 1963:186). Proizvodni aparat, tako je, krovna apstrakcija koja u cjelinu objedinjuje vođe i mase. I dok je Freudovu tezu o vođi kao utjelovljenju praoca Marcuse pokazao nedostatnom u kontekstu masovnog društva, tezu o koheziji društva kroz libidinozne veze Marcuse nalazi i dalje relevantnom. One doduše ne mogu biti usmjerene prema apstrakciji kao što je proizvodni aparat, ali mogu biti usmjerene prema produktima tog aparata. Stoga je visoka proizvodnost preuzela kohezijsku ulogu društva, a libidinozne veze preusmjerene su na posjedovanje široko dostupnih predmeta koji bi trebali omogućiti nesublimirano seksualno zadovoljenje. Investicije libida moguće su kroz proizvodno distribucijski aparat koji nudi *cathexis objekte*. Međutim, za Marcusea (1933, 1938 i 1965) (i za Marxa, kako je već pokazano) svako zadovoljenje koje je grubo ograničeno na i u predmetu, koje je zadovoljenje samo u smislu imanja i posjedovanja predmeta, koje ne nadilazi predmet i ne dopušta slobodno zbivanje egzistencije jeste represivno. Obzirom da je ovo dominantni način uživanja unutar postvarenih odnosa tehničko radnog svijeta Marcuse smatra da se može govoriti o »represivnoj desublimaciji« koja označava:

opterećenje spolnosti u vidovima i oblicima koji smanjuju i slabe erotsku energiju i u tome procesu spolnost prelazi u ranije zabranjene dimenzije i odnose. Međutim, umjesto da se ponovno stvore te dimenzije i odnosi u predodžbama načela užitka, učvršćuje se suprotna težnja: načelo stvarnosti širi svoju vlast nad Erosom (Marcuse, 1965:9).¹⁵

Nametanje načela stvarnosti ionako već oslabljenom egu kao i nemogućnost zadovoljenja potreba izvan načela stvarnost vodi prema porastu agresije koja se kanalizira prema stvarnom ili imaginarnom neprijatelju društva: »prevlast agresivne nad libidinoznom energijom javlja se kao bitan faktor u ovom obliku društvene i političke kohezije« (Marcuse, 1963:186).

To su bile, prema Marcuseu, promijene povijesne funkcije psihe koje odgovaraju masovnom društvu. Ono s jedne strane postavlja proizvodni aparat, a s druge strane podčinjene mase. Naravno, proizvodni aparat nije entitet sa vlastitom voljom, njega kontroliraju, reguliraju i usmjeravaju ljudi. Kontrolirati proizvodni aparat znači kontrolirati mase. Međutim kontrolu ne provodi otac, ona se pokazuje razumljivo proizašlom iz načina funkcioniranja proizvodnog aparata. Stoga i prethodno spomenuta dominacija za Marcusea ima »tehničko administrativno obilježje«:

imati kontrolu nad aparatom, ili čak nad njegovim ključnim mjestima, znači imati kontrolu nad masama na takav način da ona izgleda kao da proizlazi automatski iz podjele rada, kao njegov tehnički rezultat, kao logika funkcioniranja aparata koji obuhvaća i održava cijelo društvo. Dakle, dominacija ima tehničko administrativnu kvalitetu, a ova kvaliteta spaja različite skupine (ekonomske, političke, vojne) na

¹⁵ Nasuprot pojmu »represivna desublimacija« Marcuse (1965) predlaže suprotan pojam »nerepresivna sublimacija« koji opisuje: »spolni poticaji, ne gubeći svoje erotske energije, nadilaze svoj neposredni predmet i erotiziraju normalno ne-erotske i protu-erotske odnose između pojedinaca, i između njih i njihove okoline« (Marcuse, 1965:9).

ključnim položajima u aparatu u tehničko administrativni kolektiv koji predstavlja cjelinu (Marcuse, 1968b:15).

Preko Freudove teorije nagona, Marcuse (1965 i 1968c) naznačuje dva koncepta razvoja moderne zapadne civilizacije. Prvog naziva tehnološkim napretkom za kojeg je karakteristična kvantiteta. Naime, pokazatelj tehnološkog napretka civilizacije jest rastuće blagostanje koje istovremeno povećava čovjekove potrebe kao i sredstva za zadovoljenje istih. Drugi koncept humanitarnog napretka utemeljen je, smatra Marcuse (1968c), u Hegelovoj filozofiji. Njegov povijesni cilj jest smanjenje patnji, represije, ropstva, odnosno konačno ostvarenje čovjekove slobode. U tom smislu tehnološki napredak prethodi i ujedno uvjetuje humanitarni napredak. Svojstveno takvom razvoju jest linearno poimanje vremena. U takvom poimanju sadašnjost se doživljava kroz neizvjesnu budućnost. Neizvjesna budućnost, pak stalno ugrožava sadašnjost, te se stvara osjećaj anksioznosti. Prošlost se doživljava kao nešto neponovljivo, ali ipak određujuće za sadašnjost. Iz tog linearnog iskustva vremena zadovoljenje i uživanje sreće pojavljuje se kao nešto nadljudsko ili inferiorno ljudskom. Ideja napretka tako postaje identična načelu stvarnosti. Načelo stvarnosti nalaže odricanje od nagonskih poriva i preusmjeravanje energije na rad (Marcuse, 1968c:28-34). Tako se stječe dojam da je konstantnim radom moguće smanjiti razinu neizvjesnosti koju donosi budućnost. Pojedinaac tako biva uhvaćen u žrvanj istrajnog rada koji se doživljava kao vječita nužnost. Konačno zadovoljenje i uživanje sreće moguće je tada tek s onu stranu egzistencije.

Tako Marcuse ideju napretka razumije kao i Freud. Sadržajna odrednica napretka je permanentno odlaganje zadovoljenja i opće nezadovoljstvo. Freud se na ovoj točki rezignirano zaustavlja, no Marcuse odbija prihvaćanje iscrpnog i otuđenog rada kao smisla čovjekove egzistencije. On smatra da su se u zapadnoj civilizaciji stekli uvjeti za transcendiranje potiskivanja i odricanja kao bitnih odrednica napretka. Dodajući Freudovoj teoriji već spomenutu dimenziju povijesnosti, Marcuse (1965 i 1968c) smatra represiju, odricanje od nagona i dominaciju despotskog autoriteta, plodom određene povijesne epohe

prevladane pobjedom nad oskudicom i stvaranjem društva blagostanja. Smatrajući kako je represivno načelo stvarnosti ispunilo svoju povijesnu zadaću, Marcuse poduzima odlučnu modifikaciju Freudove teorije kako bi pokazao mogućnost slobodnijeg i smislenijeg života u kojemu rad postaje ugodna i upotpunjujuća aktivnost. Marcuse (1968c:39) smatra da je u društvu blagostanja moguće zamisliti stanje u kojem produktivnost nije uvjetovana ograničavanjem nagona i otuđenim radom. Stanje u kojem je moguće vraćanje energije nagona *erosu* zahvaljujući rastućoj mehanizaciji rada. U tom novom poretku stvari otuđeni rad više ne bi zauzimao glavninu čovjekovog vremena ostavljajući mu na raspolaganju tek neznatan dio slobodnog vremena za zadovoljenje. Otuđeni rad tada bi potpuno iščeznuo i život bi bio prožet slobodnim vremenom.

Uspostavljanje novog poretka moguće je, prema Marcuseu nametanjem kvalitativno drugačijeg načela stvarnosti, onog koje bi cjelovito preobrazilo ljudsku psihi kao i društveno povijesnu strukturu. Slijedeći strukturu Freudove teorije Marcuse (1968c) ocrtava posljedice novog života. Ključna odrednica kvalitativno drugačijeg načela stvarnosti je ciklično doživljavanje vremena. Takvo doživljavanje vremena značilo bi, prema Marcuseu, reaktivaciju svih erotskih snaga i oblika ponašanja koji su prethodno bili onemogućeni i seksualno deprivirani pod dominacijom represivnog načela stvarnosti. Ishod sublimacije više ne bi bio panseksualizam (eksplozija represivne nagonске energije). Sublimacija bi kroz oslobođenu energiju omogućila proboj novih snaga kulturnog stvaranja. Oslobođanjem erotične energije *eros* više ne bi bio lokaliziran u spolnosti, već bi ponovno postao energija koja zahvaća čitavo tijelo u svim njegovim dimenzijama, ciljevima i oblicima ponašanja. Život tako više ne bi bio doživljen kao neprestana borba za održanjem egzistencije, a otuđeni rad kao njezino sredstvo slobodna igra čovjekovih snaga i sposobnosti. Stremljenje prema zadovoljenju postalo bi glavno načelo razvoja čovjekove egzistencije (Marcuse, 1968c:39-41).

5. Zaključak

Zaključno se može reći kako je Marcuseovo istraživanje Freuda motivirano pokušajem pokazivanja mogućnosti slobodnijeg života, u kojem rad ne bi imao karakter »trajnosti« i

»tereta«. Marcuse je, dodavši Freudovom razumijevanju razvoja civilizacije dimenziju povijesnosti, pokazao kako je otuđeni rad tek jedan povijestan oblik rada, koji je na dostignutom stupnju tehnološkog razvoja moguće prevladati. Nepotrebna ugroza života u društvu izobilja sadrži u sebi poriv prevladavanja »tehničko-radnog svijeta« (Brujić, 1973:250). To prevladavanje u središtu je Marcuseove misli i to poglavito iz perspektive povijesnosti. Marcuse je uočio kako na danom stupnju povijesnog razvoja neizbježna minimalna biologijska represija. Ali »višak potiskivanja« proizašao iz desublimacije nagona prema nasilju i agresiji, ostaje nužnost radi održanja određenih oblika društvene dominacije. »Višak potiskivanja« postaje ključna točka Marcuseove borbe za prevladavanjem represivne civilizacije.

Može se reći da načelo izvedbe skriva u sebi dijalektičku napetost. S jedne strane ono zahtjeva individuino internaliziranje učinkovitosti i produktivnosti, te njihovo povećanje, dok s druge strane ono nagovještava mogućnost oslobođenja. *Anankeina* vladavina svijetom i čovječanstvom ostaje dio povijesne epohe. Ona je prevladana usponom društva blagostanja, društva koje je sposobno stvoriti višak izobilja i samim time osloboditi čovjeka od teškog rada istovremeno zadovoljavajući sve njegove potrebe. To je druga strana načela izvedbe. U takvom društvu u kojem potiskivanje više nije nužnost, mogući su drugi oblici sublimacije. Jedna od tih novih mogućnosti bi bio rad kao slobodna igra ljudskih sposobnosti.

I dok se je na dio kritike upućene Marcuseu pokušao ponuditi jedan od mogućih odgovora spornim i dalje ostaje, kao što je na početku u razmatranju kritike pokazano, problem igre. Marcuse nije naznačio moguće opasnosti ozbiljenja igre ili života kao umjetničkog djela (na čiju je potencijalnu opasnost upozorio Rancière (2004)). Također, Marcuse je pojam rada, može se reći, uzeo u isključivo u razumijevanju rada kao najamnog i stoga je generalizirao njegov karakter, izostavljajući u potpunosti dvije činjenice: prvo, kako zbog tehnološkog napretka rad nije više nužno fizički naporan, i drugo kako svaki rad nije najamni rad, već on može biti i kreativan rad koji ipak bez velikog odricanja može osigurati egzistenciju.

Marcuseova teorija oslobođenja...

Spornim, ostaju i pitanja Kellnera (1984) i Kołakowskog (1978) o tome kako Marcuse poziva na (radikalnu) društvenu promjenu, zamišlja kako bi novo društvo moglo izgledati, ali nigdje, i to je važno, ne nudi konkretan oblik institucija kako novog društva, tako niti onih institucija društva koje bi mogle biti inicijatori ove korijenite promijene.

Zaključno, kao svojevrsna općenita ocjena, može se reći kako Marcuseova misao u svojoj kritičko-utopijskoj dimenziji možda može poslužiti kao orijentir u multidimenzionalnom svijetu, ali ona ne može koristiti u svrhu prikazivanja moguće drugosti, jer ovako prezentna, ostaje praktično nedokučiva.

Literatura:

Alway, Joan (1995). *Critical Theory and Political Possibilities: Conceptions of Emancipatory Politics in the Works of Horkheimer, Adorno, Marcuse and Habermas*, London: Greenwood Press

Aronowitz, Stanley (2015). *Against Orthodoxy: Social Theory and Its Discontents*, New York: Palgrave Macmillan

Brujić, Branka (1973). *Kritička teorija društva H. Marcusea i povijesno mišljenje*, doktorska disertacija, Zagreb: Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu

Brujić, Branka (1981). Hegelova ontologija kao obzor povijenosti, u: Marcuse, Herbert (1981). *Hegelova ontologija i teorija povijesnosti*, Sarajevo: Veselin Masleša, str. 313-343

Brujić, Branka (1982). *Koncipiranje »konkretne filozofije« u ranim radovima Herberta Marcusea*, u: Marcuse, Herbert (1982). *Prilozi za fenomenologiju istorijskog materijalizma*, Beograd: Vuk Karadžić, str. 5-23

Brujić, Branka (2015). *usmeni intervju o nekim spornim mjestima Marcuseove kasnije faze, a poglavito u Erosu i civilizaciji*, Zagreb, 18. prosinca 2015.

Freud, Sigmund (1962). *Civilization and Its Discontents*, New York: W W Norton & Company Inc.

Freud, Sigmund (1973). *Autobiografija; Nova predavanja*, Beograd: Izdavačko poduzeće Matice srpske

Freud, Sigmund (2000). *Totem i tabu: neke podudarnosti u duševnom životu divljaka i neurotičara*, Zagreb: Stari Grad d.o.o.

Freud, Sigmund (2011). *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, London & Vienna: The International Psycho-analytical Press, *Project Gutenberg*,
<https://www.gutenberg.org/files/35877/35877-h/35877-h.htm>, (5. 10. 2014.)

Freud, Sigmund (2015). *Nacrt psihoanalize*, Podgorica: Nova knjiga

Govedarica, Milanko (2010). *Psihoanaliza u kritičkoj teoriji društva*, u: Šarić, Željko (ur.). *Kritička teorija društva*, Banja Luka: Udruženje za filozofiju i društvenu misao, str. 60-73

Habermas, Jurgen (1968). Zum Geleit, u: Habermas, Jurgen (ur.). *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt: Suhrkamp, str. 9-16

Hegel, W. F. Georg (1986). *Fenomenologija duha*, 3. izd., Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod

Held, David (1990). *Introduction to Critical Theory; Horkheimer to Habermas*, Cambridge: Polity Press

Kellner, Douglas (1984). *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press

Kellner, Douglas; Pierce, Clayton (2011). Introduction, in: Kellner, Douglas; Pierce, Clayton (eds.). *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation: Collected Papers of Herbert Marcuse*, Volumen 5, New York: Routledge, p. 1-76

Kojève, Alexandre (1990). *Kako čitati Hegela*, Sarajevo: Veselin Masleša – Svjetlost

Kołakowski, Leszek (1978). *Main Currents of Marxism: Its Origin, Growth and Dissolution*, Vol. 3, Oxford: Clarendon Press

Macdonald, Molly (2014). *Hegel and Psychoanalysis: A New Interpretation of Phenomenology of Spirit*, New York & London: Routledge

MacIntyre, Alasdair (1970). *Marcuse*, Velika Britanija: Harper Collins

Marcuse, Herbert (1928). Prilozi za fenomenologiju istorijskog materijalizma, u: Marcuse, Herbert (1982). *Prilozi za fenomenologiju istorijskog materijalizma*, Beograd: Vuk Karadžić, str. 23-61

- Marcuse, Herbert (1929). O konkretnoj filozofiji, u: Marcuse, Herbert (1982). *Prilozi za fenomenologiju istorijskog materijalizma*, Beograd: Vuk Karadžić, str. 61-83
- Marcuse, Herbert (1933). O filozofskim osnovama ekonomskog pojma rada, u: Marcuse, Herbert (1977). *Kultura i društvo*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, str. 121-151
- Marcuse, Herbert (1937). Filozofija i kritička teorija, u: Marcuse, Herbert (1977). *Kultura i društvo*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, str.73-91
- Marcuse, Herbert (1938). O kritici hedonizma, u: Marcuse, Herbert (1977). *Kultura i društvo*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, str. 91-121
- Marcuse, Herbert (1963). Zastarijevanje psihoanalize, u: Marcuse, Herbert (1977). *Kultura i društvo*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, str. 177-193
- Marcuse, Herbert (1965). *Eros i civilizacija: filozofsko istraživanje Freuda*, Zagreb: Naprijed
- Marcuse, Herbert (1967). The End of Utopia, in: Marcuse, Herbert (1970). *Five Lectures: Psychoanalysis, politics and Utopia*, Boston: Beacon Press, p. 62-83
- Marcuse, Herbert (1968a). *Čovjek jedne dimenzije: rasprave o ideologiji razvijenog industrijskog društva*, Sarajevo: Veselin Masleša
- Marcuse, Herbert (1968b). Freedom and Freud's Theory of Instincts, in: Marcuse, Herbert (1970). *Five Lectures: Psychoanalysis, politics and Utopia*, Boston: Beacon Press, p. 1-28
- Marcuse, Herbert (1968c). Progress and Freud's Theory of Instincts, in: Marcuse, Herbert (1970). *Five Lectures: Psychoanalysis, politics and Utopia*, Boston: Beacon Press, p. 28-44
- Marcuse, Herbert (1975). Marksizam i feminizam, u: Marcuse, Herbert (1978). *Merila vremena*, Beograd: Grafos, str. 11-24
- Marcuse, Herbert (1981). *Hegelova ontologija i teorija povijesnosti*, Sarajevo: Veselin Masleša
- Marcuse, Herbert (1983). *Sovjetski marksizam*, Zagreb: Globus
- Marcuse, Herbert (2004). Some Social Implications of Modern Technology, in: Marcuse, Herbert; Kellner, Douglas (eds.). (2004) *Technology, War and Fascism; Collected Papers of Herbert Marcuse Volume I*, London & New York: Routledge, p. 39-67
- Marcuse, Herbert (2013). *An Essay on Liberation*, Boston: Beacon Press
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (1985). *Rani radovi*, 7. izd., Zagreb: Naprijed

Ocay, V. Jeffry (2008). Heidegger, Hegel, Marx: Marcuse and the Theory of Historicity, *Kritike*, 2(2):46-64

Ocay, V. Jeffry (2009). Eroticizing Marx, Revolutionizing Freud: Marcuse's Psychoanalytic Turn, *Kritike*, 3(1):10-23

Pejović, Danilo (1965). Psihoanaliza i filozofija, u: Marcuse, Herbert (1965). *Eros i civilizacija: filozofsko istraživanje Freuda*, Zagreb: Naprijed, str. 221-240

Rancière, Jacques (2004). Estetska revolucija i njezini ishodi, prijevod, *Čemu*, 6(12/13):109-120

Schiller, Friedrich (2006). *O estetskom odgoju čovjeka u nizu pisama*, Zagreb: Scarabeus naklada

Schoolman, Morton (1984). *The Imaginary Witness: The Critical Theory of Herbert Marcuse*, New York: New York University Press

Vivas, Eliseo (1971). *Contra Marcuse*, New York: Arlington House

Whitfield, J. Stephen (2015). A Radical in Academe: Herbert Marcuse at Brandeis University, *Journal for the Study of Radicalism*, 9(2):93-124

Wilden, Anthony (1972). Marcuse and the Freudian Model: Energy, Information and Phantasie, in: Boyers, Robert (ed.). *The Legacy of the German Refugee Intellectuals*, New York: Schocken Books, p. 196-245

Maroje Višić*

MARCUSE'S LIBERATION THEORY AND HIS VISION OF THE POSSIBILITY OF A NON-REPRESSIVE CIVILIZATION GROUNDED IN THE SIGMUND FREUD'S THEORETICAL ASSUMPTIONS

Abstract

This article tries to demonstrate Marcuse's reception of Freud's psychoanalytic theory. First, a critique of Marcuse and his key notions by some of his prominent critics will be demonstrated. Author also tries to adequately address this critique by offering arguments for its validity or perhaps its ambiguity. The importance of Marcuse's reception of Freud is in that he complemented Freud's theory by adding a dimension of differentiating historical epochs. Freud understood repression as a universal principle for civilization development but Marcuse demonstrated that repression is only one part pertaining to the era of material austerity. Through notions of »performance principle« and »surplus-repression« it is possible to think of non-repressive civilization in which labor would be a free activity of liberated individuals.

Key words: Marcuse, Freud, psychoanalysis, civilization, repression, surplus-repression

* Doljani 8, HR-10 000 Zagreb, maroje_asi@yahoo.com